El concepto de política en Furió Ceriol

Antonio Hermosa Andújar
Universidad de Sevilla
hermosa@us.es

Resumen

El concepto de política desarrollado por Furió presupone un sujeto político dual en el que se conjuga la acción personal del príncipe con la colectiva del Concejo, una institución dividida en siete órganos, adscritos cada uno a una función administrativa específica, cuya sola existencia supone a la vez una mayor despersonalización de la política y una distribución funcional del poder. La elección de los diversos consejeros se lleva a cabo mediante una dura selección de los candidatos que han de reunir, en todos los casos, quince cualidades del alma y cinco del cuerpo sin las cuales no hay posibilidad de ser elegido, pero con las que el Estado se garantiza eficacia y justicia en su gestión. De todo ello resulta una concepción original, casi inmanente, laica, realista y empírica de la política que en más de un aspecto importante se emparenta a la de Maquiavelo, con la que sigue manteniendo, pese a todo, importantes diferencias (por ejemplo, en el poder atribuido a su organización del Estado, que vuelve innecesario un príncipe con la *virtù* del maquiaveliano).

Palabras clave: Furió, Maquiavelo, política, poder, Concejo, príncipe.

Abstract

Furió's concept of politics presupposes a dual political subject in which the individual action of the prince joins with that of the group of the Council, an institution divided into seven bodies, each of which is assigned a specific administrative duty. The simple existence of this Council at the same time represents a greater depersonalisation of politics and a functional distribution of power. The election of the different ministers is carried out by means of a tough selection of candidates who must have, in all cases, fifteen qualities of the soul and five of the body. Without these one cannot be elected, but the State uses them to guarantee efficiency and justice in its management. The result of all of this is an original, almost immanent, secular, realist and empirical concept of politics which in more than one important aspect relates to that of Machiavelli. However, it is still, despite everything, rather different to this (e.g. in the power attributed to its organisation of the State, which renders unnecessary a prince with the *virtù* of Machiavelli).

Key words: Furió, Machiavelli, politics, power, Council, prince.

VISIT…

I. La especificidad de la política. El concepto de *poder*

En la doble persona de la que «casi»[1] se compone todo príncipe al decir de Furió, una privada, «natural», que le mancomuna con los demás hombres, y otra «pública», que le individúa y distingue de ellos, resuenan ecos medievales próximos y, también, ecos medio-orientales remotos;[2] y si bien tales reminiscencias nos transportan por mor de su contenido religioso a la esfera de lo trascendente, la política no tardará mucho en hacer oír su voz reclamando su lugar específico, y por momentos del todo inmanente, en los dominios tanto del pensamiento como de la acción.

La política, en efecto, posee un ámbito de aplicación propio, el conjunto de la sociedad; un sujeto específico, integrado por el Príncipe[3] y el Concejo; funciones características, como gobernar, defender y engrandecer[4] al país y a sus habitantes; medios propios, a saber, el «buen gobierno y las armas», así como un fin singular: el «bien público» o «bien común», como indistintamente se le llama. De ese conjunto de elementos recibe su coloración única y unitaria el «arte» que, aunándolos, los pone en juego tanto en el interior de los Estados como en sus relaciones con el exterior; e igualmente la ciencia que reflexiona sobre ellos y los reúne en una rama especial, bien que formando parte de la cadena del saber.[5]

La especificidad de la política se hace patente en todos y cada uno de ellos, tomados individualmente o en su conjunto, pero es particularmente visible en al menos dos: el sujeto político y los medios de los que se vale en su operar. Prescindamos por el momento de la otra mitad de dicho sujeto, la conformada por el Concejo, y centrémonos en el Príncipe. En apariencia, Furió es uno más dentro de una larga y probada tradición, que reúne algunas de las mejores cabezas del pensamiento político occidental,[6] pero la verdad pernocta en el refugio la apariencia tan sólo en sus ratos libres, por lo que al excavar mínimamente en el subsuelo de la misma pronto nos topamos con otra realidad. Donde la mayor parte de los teóricos, sobre todo con-

1. Fadrique Furió Ceriol, *El Concejo y consejeros del Príncipe,* Madrid: Tecnos, 1993, p. 5 (ed. de Henry Méchoulan).
2. M. García Pelayo, *Las formas políticas en el Antiguo Oriente*, Caracas: Monte Avila, 1993. Véase también, Jan Assmann, *Herrschaft und Heil*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2000.
3. Furió reconoce la existencia de numerosas formas de gobierno, pero cree que la monarquía es la más adecuada a un país como España (de pasada indiquemos aquí que al conjunto del reino en numerosas ocasiones se le llama «república» [p. 37]; al respecto, véase el texto de Xavier Gil Pujol, «Concepto y práctica de República en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis*, n. 34, 2008, p. 111-148).
4. Tiene razón Belén Rosa de Gea al situar tales propósitos entre los típicos de la razón de Estado postulados por Botero (cfr. su Tesis de Doctorado, *Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*, Murcia, 2009), p. 53.
5. Furió, *op. cit.*, p. 6 y p. 114.
6. D. W. Bleznick, «Los conceptos políticos de Furió Ceriol», *Revista de Estudios Políticos*, n. 149, 1966, p. 25.

temporáneos, se limitan a buscar al «buen príncipe» y creen haberlo hallado al tallar en un largo proceso educativo a un hombre *bueno* al que hacer luego príncipe, Furió toma resueltamente otra dirección; sabe que se puede ser «un buen músico… aunque [se] sea grand vellaco» o «mui ruin hombre» por muy Papa que se sea. Es decir: que la «bondad» a formar en un príncipe es la de su persona pública y no la de su persona privada,[7] que es la dimensión política y no la moral la que en principio cuenta, y que para ello requiere de un idioma funcional, de un vocabulario técnico, en lugar de las recetas de moralina religiosa tan al uso y, por tierras hispanas, repetidas con litúrgica monotonía.[8]

Por otra parte, Furió no duda en reconocer la existencia de cuatro modos de acceso al principado —herencia, elección, fuerza y maña—,[9] por sí mismos no declarados legítimos de manera explícita pero sí dignos de merecer capítulo propio en la teoría política que el príncipe debe aprender. Un reconocimiento ése que en parte sacude los cimientos de la instrucción del príncipe, que en puridad sólo se aviene al príncipe hereditario, dado que los demás son ya hombres hechos y derechos en el momento de hacerse con el poder y cabe suponer que dicha instrucción no ha existido o bien ha servido de poco.

Supongamos que una vez en el trono los demás llegaran a subsanar por medio del ejercicio del poder el defecto de legitimidad presente en su acceso (salvo en el caso del príncipe electivo), y de esa manera preservarse como *buenos* príncipes, en lugar de hacerlo con los mismos métodos y convertirse en tiranos. En tal caso, seguiría habiendo gobierno, incluso *buen* gobierno: pero el proceso de instrucción quedaría más en entredicho que nunca. La elección de un príncipe *bueno*, en su sentido político, declara nula de oficio la necesidad de la educación hasta llegar al trono; la reconversión de los otros dos en príncipes legítimos es una declaración oficial de la nulidad del proceso educativo en sí, y el sorprendente y radical modo de completar a un tiempo la tesis inicial del carácter técnico, esto es, político, de la *bondad*, algo que probablemente movería a desasosiego al propio autor. Demostraría, en efecto, que la naturaleza humana es maleable y, en todo caso, que la mismísima *bondad* técnica no tiene por qué serlo de manera *constante*, pues bastaría una nueva decisión para imprimirle nueva dirección. Se demostraría, en suma, que en política podría no haber más que política, con lo cual cuesta poco imaginar cuán raudo

7. Pero Furió, como veremos al final, terminará identificando en el consejero la bondad moral con la bondad política.
8. Tanto en la inmanencia del criterio como en su carácter político podríamos ver la larga mano de Aristóteles asomándose en el mundo moderno.
9. FURIÓ, *op. cit.*, p. 10. Todo esto, ni que decir tiene, vuelve algo ociosa la tesis de un Erasmo de que el príncipe *(cristiano)* será legítimo gracias a su educación, genuino meollo de su *Educación de un príncipe cristiano*, en la que se fija, como dijimos en otro lugar, «un *continuum* en el proceso educativo desde la antropología a la política» (*De la educación del príncipe a la educación del ciudadano*, México: Triana Editores, 1988, p. 22).

saldría Felipe II a confesarse tras la lectura del texto u oír el crepitar de las llamas preparadas por la Inquisición en torno a Furió, a quien ni su desasosiego salvaría.[10]

El segundo elemento en el que la política se muestra en su peculiar vivacidad es el de los medios a disposición del gobierno para lograr su fin de salvaguardar el bien público. Se reducen a dos, de los que el principal es el «buen gobierno», un método de ejercicio del poder en el que la razón de Estado no se revuelve contra los ciudadanos del Estado y cuyo uso incluso en momentos de crisis llega a ser saludable. El otro medio es «las armas», el nudo uso de la fuerza, incluso de la violencia, cuando la ocasión —vale decir, el gobierno— lo requiera. La sublevación de los Países Bajos ha demostrado la legitimidad de los dos, aunque la inoperancia del segundo durante varios años insta a Furió, contrariando el parecer de la mayoría de los consejeros del emperador, a «avisarle» de cambiar al primero, enumerando una serie de medidas políticas que alguno de los tratadistas del siglo XVII, como Álamos de Barrientos, retomarán.[11]

Con todo, la legitimidad de la fuerza no depende exclusivamente del reconocimiento de la maldad humana, un hecho natural que en Maquiavelo justifica la necesidad de la política y la primacía que ocupa aquélla en su interior ante la insuficiencia de los remedios aportados por la moral o la religión para paliar sus efectos; atiende asimismo a hechos estrictamente políticos, quizá en última instancia de raíz antropológica, como puede ser la diversidad de acciones surgidas de las diferentes opiniones o creencias, un hecho igualmente natural para Furió, además de legítimo, según veremos después.

Así pues, un sujeto político escindido en dos órganos, Príncipe y Concejo, resultado aquél de un proceso de formación iniciado siendo infante y con unas cualidades especiales los diversos miembros de éste que el primero ratificará nombrándolos Consejeros; una acción política guiada hacia el bien común, que permite en su seno distinguir al Príncipe del tirano y el buen gobierno del malo; el uso de la fuerza cuando sea necesario pero recurriendo al poder de la palabra que convence y vincula al pueblo a su señor, conforman el *sine qua non* del buen gobierno; o, por expresarlo en términos mejor inteligibles si aplicados a Maquiavelo, un concepto de poder absolutamente imprescindible en la obtención y preservación del bien público, y ello con independencia de la persona del príncipe, de la tradición dinástica, de las creencias religiosas o mora-

10. El único modo de salvar la *funcionalidad* de la educación del príncipe es declarando ilegítimas las tres últimas vías de acceso, o haciendo algún cambalache teórico para salvar también la segunda, y reconociendo que como *científico* tiene que dar cuenta de *toda* la materia política si bien como *teórico* su apuesta es decididamente normativa. Lo cual, dicho sea de paso, sería un elegante modo de yugular para el futuro toda novedad, es decir, de reducir la validez de la universalidad que reiteradamente atribuye a su proyecto científico a los principados dinásticos.

11. Cfr. mi texto «La presencia de Maquiavelo en el concepto de política de Álamos de Barrientos», en J. M FORTE y P. LOMBA (eds.), *Maquiavelo y España*, Madrid: Dikinson, 2008, p. 149-165.

les y de la coyuntura histórica.[12] Son elementos que racionalizan la política y en cierta medida la despersonalizan, es decir, la institucionalizan, y que exigen un determinado modo de organizarse el Estado como requisito previo del logro de sus fines.

II. El sujeto político y la organización del poder

Según ha quedado expuesto, el sujeto político ideado por Furió es un sujeto dual, compuesto por el Príncipe y el Concejo, con el pueblo como mero convidado de piedra.[13] Este dualismo político nada tiene que ver con los dos reyes de Esparta o los dos cónsules de Roma, pues en ambos casos las competencias se hallaban debidamente repartidas entre ellos, mientras en el caso de Furió, si bien el príncipe es el sujeto último de imputación, la materia política es única, y lo que tenemos es una suerte de cristianismo político restringido: dos personas públicas distintas y un único dios institucional verdadero.

Es menester insistir en que las dos personas constitutivas del sujeto político de Furió, la individual del Príncipe —doble, a su vez, como se vio, por cuanto compuesta de la persona privada y la persona pública— y la colectiva del Concejo, se hallan ontológicamente en pie de igualdad; es verdad que sólo en la figura mayestática del primero recaen la mayor parte de las bendiciones teológicas que la política puede exhibir, se concentra el proceso educativo que ha de asentar en el trono a su titular, irradia la luz con la que el resto de la corte y de la sociedad se alumbrará,[14] nombra incluso según su criterio a los diversos consejeros, establece la dirección de la sociedad y la impone al tomar la decisión política pertinente. Todo eso, insistimos también, es verdad.

Ahora bien, no lo es menos que, aun así, el Concejo es por completo necesario; que lo es porque «el Príncipe no es parte de oírlo todo, entenderlo todo, passar por todo, proveher en todo i en todos cabos»,[15] es decir, porque el príncipe *no está en disposición de llevar a cabo él solo* la misión asignada; que los consejeros esculpidos por Furió son obras maestras de la antropología, pares a él; que su elección depende de sus cualidades en primer lugar y el príncipe sólo *deberá* nombrar *entre* personas así; que por las mismas el Consejero también llega a ser «casi Dios acá en la tierra»,[16] y, en fin, que en proceso del poder, en la dirección de la sociedad como en las decisiones políticas, el consejo de los

12. En Furió, la unicidad del concepto de consejero frente a la abigarrada tipología histórica de formas de gobierno queda asimismo expresamente afirmada (*op. cit.*, p. 38).
13. El pueblo es, en efecto, el *objeto* de la política, pero no es un comparsa sin más, habida cuenta de que su sola existencia es una fuente de obligaciones para el Príncipe: de su relación con aquél depende su título definitivo de príncipe o de tirano.
14. *Op. cit.*, p. 81. La idea era común a educadores de príncipes y a educadores de cortesanos, como muestra el caso de Castiglione.
15. *Ibidem*, p. 10.
16. *Ibidem*, p. 53.

mismos es decisivo cuando no decisorio.[17] Furió se adelanta aquí a Spinoza en la configuración de una monarquía aristocratizada.

De ese modo, además, Furió, como Spinoza, nos está mostrando realmente, en contra de todas las anteriores afirmaciones expresas, que la persona colectiva es la condición real para el ejercicio del poder por parte de la persona individual, es decir, para que el poder sea ejercido plena y constantemente. Nos está mostrando que el Estado, mezcla aún de persona física y de institución, es ya más institución que persona, y aunque éstas seguirán siendo necesarias, las instituciones serán su genuina naturaleza a la par que el contexto y el cauce de la acción personal. Merced a la institución, en suma, el príncipe podrá perecer sin que perezca el Estado o sin que nazcan disturbios tras su muerte; la naturaleza hará su obra sobre la persona física mientras que la institución desafía victoriosamente al tiempo: es ella la que labra una existencia artificial a los productos humanos más allá de la natural de sus productores.

Lo que Furió tiene que decirnos sobre la figura principesca es poco original; ni siquiera cuando la limita en su acción lo es. Ya Erasmo, y antes y después muchos otros, lo habían recogido en la cuna y no lo habían soltado ni cuando lo instauran en el trono, que es el humus en donde debe fructificar la rica simiente sembrada hasta entonces por su ilustrado preceptor. El de Furió tiene de parcialmente singular, de relativa y positivamente novedoso el hecho de que siendo finalmente «bueno», y dando constantes muestras de «prudencia» en lo que hace, es sabiduría técnica acorde a su «profesión»[18] la que pone en juego. Esa prudencia, el nombre político de la bondad aprendida, se advierte empíricamente en dos hechos: en que «puede por sí solo tomar consejo y aprovecharse del ageno» (la meta, la «gloria» que le aguarda al actuar básicamente así, es ya un destino más común).[19]

Lo que hace en ese caso no es sino demostrar que el tiempo invertido en instruirle mediante «aprovados avisos, sacados de la esperiencia luenga de grandes tiempos, forjados en el entendimiento de los más ilustres hombres desta vida, confirmados por la boca i obras de aquellos que por su real gobierno y hazañas memorables, merecieron el título i renombre de buen Príncipe» —sus predecesores, en suma— ha producido el efecto deseado con la *institutio*.

Por lo demás, el *buen Príncipe* se levanta sobre los hombros de una figura de suyo superdotada, no tanto por su físico aceptable, que también ayuda, cuanto por su talento. De hecho, la monarquía política se legitima por ser el aspecto final de un proceso iniciado en la monarquía de la inteligencia, en el que su titular demuestra desde el inicio poseer el más refinado de los tres modos

17. La idea había hecho ya camino en la España del s. XVI, pues recuérdese cómo Francisco de Vitoria limitaba el poder del soberano cuando, en el ámbito de la guerra, su aprobación por un consejo de «varones rectos y prudentes» era requisito imprescindible de su legitimidad (*Sobre el derecho de la guerra*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 188 s).
18. FURIÓ, *op. cit.*, p. 7.
19. Nótese cómo en la definición misma de bondad *técnica* se incluye el consejo «ajeno», vale decir: al consejero *(ibídem)*.

de «entendimiento»,[20] aquél que, continúa Furió, «entiende, comprehende, y sabe por sí solo», y que permite decir de él que «nasció derechamente para mandar y gobernar».[21] Esa cualidad natural sabiamente ilustrada emplaza en el príncipe una barrera irrebasable por la posible perfidia, codicia o ambición del consejero corrupto, y faculta a su titular para, una vez observado el mal deambular por su territorio, impedir su desarrollo. En palabras de Furió: evitaría que la *licencia* se multiplicara como *desorden* y llegara a su éxtasis como *perdición* del Estado.[22]

La acción prudente del buen príncipe, en fin, no sólo pone en práctica el aprendizaje de que sus derechos comportan el deber de obediencia para sus súbditos, sino asimismo la recíproca, esto es, que su poder, aun siendo absoluto, de ningún modo es despótico, vale decir, que conlleva obligaciones para con aquéllos. Furió, al respecto, es taxativo: el príncipe deja de ser libre en cuanto empieza a ser irracional, y sacrifica su razón tan pronto como su poder se ejerce contra sus ciudadanos y no sobre ellos, cuando al abusar del mismo pretende instaurar su servidumbre.[23] Platón o Tomás de Aquino, con su estrecho vínculo entre razón y libertad, con la concepción intelectualista del mal anexa, reverberan poderosamente en las palabras de Furió, contraviniendo así el grueso de sus afirmaciones, que predican del mal una naturaleza moral.

El otro miembro del sujeto político era el Concejo, cuya necesidad ontológica para el buen gobierno ha quedado ya, bien que parcialmente, probada: la persona del Príncipe, en efecto, aunque *doble*, no pasaba de ser *una* sola persona física; y en ese caso, una actividad política permanente y de complejidad creciente no puede, ni en lo físico ni en lo intelectual, ser fiada a un único individuo, constitutivamente limitado en su naturaleza.

Con todo, el Concejo es mucho más que un mero asistente regio. Furió lo define como «una congregación o aiuntamiento de personas escogidas para aconsejarle en todas las concurrencias de paz i de guerra, con que mejor i más fácilmente se le acuerde de lo passado, entienda lo presente, provea en lo por venir, alcance buen sucesso en sus empresas, huia los inconvenientes, a lo menos (ia que los tales no se pueden evitar) halle modo con que dañen lo menos que

20. Ese tipo de entendimiento, no nos engañemos, es, sí, el del príncipe, pero es también, como advertirá quien lea algunas de las cualidades de los consejeros, el de éstos. La monarquía aristocratizada lo es también en el dominio de la inteligencia.
21. La reminiscencia aristotélica no debe ocultar el hecho de que el estagirita lo predique del *despotés*, es decir, del amo, y que por lo tanto confine su dominio al interior de la *oikós* (Libro I). La reminiscencia de Maquiavelo no debe ocultar el hecho de que éste considerase que los tres tipos de inteligencia son posibles en todos los estratos de la sociedad, y que los príncipes no descuellan todos por poseer la mejor de ellas (cfr. cap. XXII).
22. *Op. cit.*, p. 9.
23. *Ibidem*, p. 81. La idea, como se sabe, era frecuente y llegaba en casos límite —Mariana o los monarcómacos— incluso a la legitimación del tiranicidio. En todo caso, la consideración de un destronamiento legítimo del príncipe hay que reconducirla al menos hasta Erasmo y su «consensus populi facit principem», máxima en la que resume las obligaciones —morales— del príncipe respecto de sus súbditos.

ser pudiere».[24] Y por si quedaran dudas del significado político de dicho órgano, Furió precisa poco después que «es el Concejo para con el Príncipe como casi todos sus sentidos, su entendimiento, su memoria, sus ojos, sus oídos, su boz, sus pies i manos».[25] De otra manera: la persona del Príncipe es un mero fantasma político sin la institución del Concejo. Ni estaría en grado de atender a todos los asuntos ni atendería bien a los que sí atendiera. El Concejo, en suma, lejos de ser un simple ayudante principesco, un *tránsfuga* de la sociedad accidentalmente de paso por la escena pública es, ni más ni menos, que la institución que, en la política, hace *posible* al príncipe. La profesionalización y complejidad de la política son *su* necesidad.

Ahora bien, desde el punto de vista organizativo, *el* Concejo de pronto se esfuma para convertirse en «siete, ni más ni menos». Cierto, entre todos forman *uno*, pues una sola y misma es su cabeza, la coronada del Príncipe, mientras ellos se van adhiriendo por partes a la misma hasta conformar el resto del cuerpo. Nada de misterioso hay en esto y menos aún de desafío *religioso* del hombre a Dios, no vaya a ser malévolo el lector, sino algo mucho más técnico: los siete concejos[26] actuales, conformando un único cuerpo político, nos permiten asistir a una distribución funcional del poder; no dividen la *soberanía* del Estado ni crean contrapoderes en él, mas sí reparten funcionalmente el poder de modo que cada rama constitutiva de la administración lleve a cabo de manera autónoma sus tareas, dando cuenta política únicamente a la cabeza que las preside todas, evitando de este modo tanto ingerencias internas de unos órganos en otros, con las sucesivas confusiones y retrasos, como, más grave aún, la acumulación por parte de un órgano o una persona de más poder del que debe y debilite a su favor el poder del Estado en su conjunto. De ahí precisamente que Furió complete la división organizativa del Concejo con la taxativa prescripción de impedir que un miembro cualquiera de un Concejo pueda serlo a la vez de otro.[27]

Se comprende ante todo esto que misión capital del Príncipe, una misión por la que debería «velar y trabajar noche i día», sea la elección del Consejero

24. *Ibidem*, p. 15. Según puede apreciarse, formalmente dicha definición es casi un trasunto de la de historia, por lo que casi podría decirse que el Concejo es en gran medida la *personificación* de la historia (en cualquier caso, no sorprende el papel crucial que se le asigna en la tarea a desempeñar por cada Consejero). De manera indirecta también podría decirse que la citada definición es un canto a la prudencia política, de la que la historia es su principal aliada intelectual. Cabría añadir aquí que la fórmula en la que se explicita la función del Concejo se asemeja notablemente a la que de la historia nos da Cervantes en su *Quijote*.
25. *Ibidem*, p. 15-16. Y «para con el pueblo —prosigue— es padre, es tutor i curador». Y remata: «i ambos, digo, el Príncipe y su Concejo, son Tenientes de Dios acá en la tierra».
26. Sobre la enumeración de Concejos propuesta por Furió véanse los elogiosos comentarios de Méchoulan en su estudio preliminar a la edición citada. Muchas son las diferencias con los Consejos reales de los Austrias en el siglo XVII (acerca del papel que debían desempeñar en el gobierno, cfr. F. BARRIOS, *Los reales consejos. El gobierno de la Monarquía en los escritores sobre Madrid del siglo XVII*, Madrid: UCM, 1998.
27. «Lo que mui mucho deve mirar y guardar el Príncipe, es que no se permita diversidad de Concejos en un Consejero» (*op. cit.*, p. 25).

adecuado, un mecanismo que junta el valor antropológico del mismo, explicitado en las quince cualidades del alma y cinco del cuerpo que lo potencian, y la decisión estrictamente política de la designación, un complejo procedimiento de nueve «avisos» mediante el que Furió quiere ayudar a todo príncipe a no errar en asunto político de tanta gravedad para la salud del reino.

El futuro consejero, se ha visto, podría hacer la competencia al príncipe en el rango de lo humano;[28] su cuerpo es un despliegue de condiciones excelentes, su alma una sinfonía de insignes talentos. El príncipe lo tendrá tan fácil para elegir a hombres así como difícil para seleccionar entre ellos. Quince cualidades le orientarán, en todo caso, entre ellas su ingenio superlativo, su elocuencia suma, el ser un políglota consumado, un historiador de postín, un viajero empedernido, sus dotes políticas, su familiaridad con el reino, su liberalidad, etc., etc. Quince cualidades recogidas en la panoplia de su alma, añadidas a las cinco de su cuerpo, y sumadas a las de sus compañeros aportarán al reino beneficios sin cuento, de toda índole, dentro y fuera, a grandes y pequeños, ahora y mañana: quince cualidades, por lo demás, de carácter heterogéneo, algunas nacidas con él, otras conquistadas con gran esfuerzo, en las que el arte completa la obra de la naturaleza. Cualidades que en casi todos los consejeros son las mismas, sea cual fuere el Concejo al que pertenezcan, que en todos se dan juntas y que todas son empíricamente constatables, el modo sugerido por Furió a su príncipe de verificarlas antes de pronunciar su veredicto.[29]

Hay mucho por decir de tales *cualidades*, pero aquí nos centraremos tan sólo en el sustrato filosófico de algunas de ellas, que tiene el valor de ir más allá de la función de las mismas y el mérito de explicar el por qué de su elección. La importancia para un consejero de poseer ingenio, de hablar varias lenguas, saber historia o, su homólogo en el espacio, haber viajado, salta a la vista por sí misma, al igual que las ventajas inmediatas que la política recaba de ellas. Pero no nos referimos a eso, sino a ese mundo de ideas, de principios y valores que las respaldan y que, en el caso de Furió, sacan brillo a su grandeza y le coronan como personaje excepcional de la época: es decir, peligroso para iguales y superiores, pese a los vínculos de respeto, amistad o lealtad que les unieran.

Ese mundo recién aludido, que es asimismo un presupuesto incluido en toda política prudente y, por ende, afirmado por ella en su acción, se caracteriza ante todo por la universalización del bien y del mal, es decir, por su consideración como hecho antropológico. Eso significa por sí solo el reconocimiento de la unidad del género humano y la expresa declaración de igualdad de todos sus miembros, con independencia del periodo histórico que vivan o hayan

28. Como también dirá Gracián en su estudio sobre Fernando el Católico, como bien nos recuerda Belén Rosa de Gea en la tesis citada, p. 252, n. 737.
29. Véanse los caps. III y IV del libro de Furió. Acerca de las relaciones entre el cortesano de Castiglione y el consejero de Furió puede consultarse la introducción de Luca D'Ascia a la edición italiana del *Concejo* (*Fadrique Furió Ceriol tra Erasmo e Machiavelli*, Roma: Bulzoni, 2007, p. 56 s).

vivido, de su localización geográfica, de las leyes, usos y costumbres que les rijan, de las decisiones que hayan tomado y las acciones que las hayan seguido. Y también: con independencia de la religión que profesen, del culto que practiquen, de las creencias que las funden,[30] o incluso de que no sean creyentes.[31]

Eso significa asimismo que al tiempo que levantamos acta moral de la constitución de la Humanidad hacemos entrar en la galería filosófica, y por la puerta grande, al relativismo cultural, pues si bien la diferencia es su señal de identidad ontológica, toda ella es en principio digno objeto de estudio, de todo estudio cabe recabar algún beneficio político, y aunque no todo merezca aprobación la censura no puede recaer sobre pueblos enteros, esto es, que ni la diferencia religiosa, ni la cultural, ni la estrictamente política del enemigo actual del propio príncipe son criterios razonables para medir lo justo. No sólo: alguien que los utilizare, máxime tras un viaje, que si es digno de llamarse tal nos habrá mejorado en lo colectivo y en lo personal, «si condena a bulto las tierras estrangeras, i a bulto loa las suias, esse tal, es hombre apassionado, o descuidadazo, o mal mirado, o nescio, o loco»:[32] será por ello expulsado del paraíso antes de siquiera haber entrado en él.

Eso significa, por último, que el *intelectual* que admite dicho fenómeno se está convirtiendo en la partera de cierto cosmopolitismo que produce empatía manifiesta hacia el resto de los seres humanos, un cierto sentimiento de igualdad con ellos que se eleva al rango de valor y de principio de la propia conducta; y a la vez, el drama de constatar cómo toda política *nacional* infringe ese mundo nuevo que encuentra cobijo en su pecho y que, con prácticas como las de la guerra, puede derivar en tragedia. Furió es plenamente consciente de dicho drama, y hasta parece vivirlo, al proclamar el universalismo como regla y el localismo, o nacionalismo, como excepción, decidiéndose por este último bando una vez preservada la igualdad: «No hai más de dos tierras en todo el mundo: tierra de buenos, i tierra de malos. Todos los buenos, agora sean Iudíos, Moros, Gentiles, Cristianos, o de otra secta, son de una *mesma* tierra, de una mesma casa i sangre: i todos los malos, de la misma manera. Bien es verdad, *que estando en igual de contrapeso* el deudo, el allegado, el vezino, el de la misma

30. La idea de tolerancia aquí anticipada entroncaría con la que a nivel popular había quedado en la España del Siglo XVI como legado *oculto* de la coexistencia en la España medieval de razas y fes diferentes, tan opuesta a la ortodoxia de la España oficial encarnada en el Estado y la Iglesia Católica (al respecto, cfr. Stuart SCHWARTZ, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven: Yale University Press, 2009; cfr. asimismo la reseña de J. H. ELLIOT, «A Question of Coexistence», *The New York Review of Books*, 13-VIII-09).

31. *Op. cit.*, p. 29. En la síntesis del significado político del conocimiento histórico, en el que Furió es un aliado de Maquiavelo, quedan resumidas las consideraciones que aquí desarrollaremos. Por lo demás, qué lejos estamos ya aquí de las consideraciones del *Bononia* al decir de Luca D'Ascia, pues allí «Furió tiende a concebir la Biblia como código ético y jurídico de la sociedad cristiana» (*op. cit.*, p. 37). Con todo, «la negación del concepto objetivo de herejía» (*ibidem*) le aproxima ya allí a las tesis ahora defendidas.

32. *Op. cit.*, p. 42. El lector, ciertamente, habrá notado aquí la proximidad de Furió con Montaigne en este punto.

nación, i el estrangero, entonces la lei divina i humana quieren que proveamos primero a aquellos que más se allegaren a nosotros; *pero pesando más el estrangero, primero es él que todos los naturales*».[33]

Al deambular por este mundo en apariencia menos visible hemos tenido ocasión de comprobar que, lejos de habernos alejado del mundo político tal y como se nos había ofrecido hasta aquí, le hemos ofrecido un sustrato ideológico, en el más amplio sentido del término, en el que echan sus raíces buena parte de las cualidades que adornan al nuevo héroe de Furió, y en el que, de seguir excavando, seguiríamos hallando su conexión directa con medidas políticas aplicables al conjunto del imperio;[34] mas al unísono hemos revelado el drama que asola a la política moderna una vez concretada en Estados nacionales, que tantas veces convertirá la historia en tragedia.[35] Merced a esos nuevos sujetos de la escena internacional, la recién re-descubierta *humanidad* perderá por siglos la oportunidad de desarrollarse y el cosmopolitismo la fuente que le consagre como un hecho y un valor real. A través de ese catalizador, los valores universales acaban territorializándose en la práctica, aunque sobrevivan como ideas, y los hombres, iguales todos entre sí y muchos de ellos libres, serán *declarados* enemigos ocasionales unos de otros y podrán legítimamente continuar matándose entre sí.[36]

III. El poder de la organización. Furió y Maquiavelo

Condición del bien común era el ejercicio del poder por parte de un sujeto político dual integrado por un *buen Príncipe* y un Concejo,[37] éste repartido en siete Concejos específicos, todos independientes entre sí en su funcionamiento bien que presididos siempre por el Príncipe, y cada uno de ellos constituido por un número indeterminado de Consejeros similar y altamente cualificados, desde un punto de vista físico, psicológico, moral y político, para el desempeño de sus funciones. Debajo quedaba el pueblo, privado de todo

33. *Ibidem*, p. 47. Las cursivas son todas nuestras. Uno no puede menos que deleitarse al imaginar el estallido que una bomba así habría producido en las pantanosas aguas muertas de una España miserable, adscrita por el fanatismo a la verdad de una religión, a la pureza de sangre como garantía y a la Inquisición como juez, una España cuyas miasmas aún hoy respiramos los «naturales».
34. *Ibidem*, p. 71.
35. Es verdad que el relativismo cultural de Furió, apenas insinuado, parece, pese a su división en unidades culturales más o menos reconocibles y poco mezcladas entre sí, emparentarse más con esa forma extrema de relativismo cultural que es el multiculturalismo que con el enlazado al escepticismo o a la democracia, pues de la diferencia se reconoce el valor, mas no que hay diferencias que matan, y que por lo tanto no deben valer, es decir, que no es posible declarar lo diferente válido sin más por el hecho de serlo.
36. Aún nos tocaría hablar de las cualidades corporales del consejero y de los avisos dados al príncipe para su elección, pero pasaremos todo ello por alto en el presente estudio.
37. D'Ascia adopta la fórmula «re in Consiglio» para compendiar el sistema de poder defendido por Furió, en claro remedo del «re in parlamento» típico del sistema constitucional inglés (*op. cit.*, p. 68).

derecho político pero fuente de obligaciones respecto del Príncipe. En la organización del Estado, por tanto, al dominio personal se vinculaba de manera inexorable el nuevo sujeto de la institución, la vía por la que el poder político empezaba a despersonalizarse.

Era así, pues, mediante el Príncipe y el Concejo como el reino se engrandecía y se protegía a la población: como, en definitiva, se garantizaba el logro del bien común. Pero eso, por sí solo, no bastaba a explicar por qué debía haber «siete Concejos» y por qué los Concejos debían ser justo *esos* siete: el de Hacienda, Paz, Guerra, Mantenimiento, Leyes, Castigo y Mercedes (y no, por ejemplo, el de la Inquisición, el de la Cruzada, el de Órdenes Militares, etc.). Es lo que nos toca hacer ahora, primero porque de esta manera nos es posible ampliar por la vía de las consecuencias el mundo de ideas descubierto en la explicación del por qué de las cualidades del Consejero, a las que se vinculaba en cuanto causa; y, segundo, porque si el resultado avala el esfuerzo lo que tendremos ante los ojos es un fenómeno más del *milagro* por el que la organización del poder se revela como trasunto del poder de la organización.[38]

En Furió ese poder salta a la palestra teórica no sólo al pormenorizar las tareas de cada Concejo singular, empresa con la que se recrea al detalle, sino más aún al exponer las consecuencias que depararía al orden estatal la ausencia de cualesquiera de ellos, compendiadas prácticamente en el ser o no ser del mismo. Adviértase antes de proseguir que la plaga de males que caería sobre el reino de organización defectuosa atañe exclusivamente a los Concejos y no al Príncipe, como si Furió diese por sobrentendido que un *buen* príncipe es también *obra* de aquéllos y por tanto un no-ser si faltan, esto es: reemplazable por otro de características similares, en tanto ni uno solo de los Concejos deja de estar tocado por la varita mágica de la necesidad.

Un Estado que quiera ser algo para sus ciudadanos y alguien en el concierto internacional tiene necesidad de ingresos, razón por la cual es preceptivo saber de dónde y cuándo obtenerlos, y también cuántos, así como diferenciar entre rentas ordinarias y extraordinarias, determinar a quién confiar la tarea, etc. De ese modo su comportamiento en la paz resultará benéfico para sus ciudadanos y en la guerra perjudicial para sus enemigos. Necesitará también, junto a otra montaña de medidas a satisfacer y de decisiones a tomar, conocer las reglas del aprovisionamiento a fin de gozar de abundancia o, en el peor de los casos, rehuir la escasez; legislar en pro del orden, lo que entraña asimismo modificar y derogar leyes vigentes; necesita asimismo castigar a los criminales y premiar al hombre de mérito y al virtuoso. Los diversos Concejos se repartirán tales cargas, asevera Furió, y el Estado caminará con paso seguro hacia el logro de sus objetivos.

Ahora bien, lo importante no es esa adecuación entre medios y fines, que otros podrían considerar volátil, arbitraria o azarosa, yuxtaponiendo otra cadena

38. La historiografía greco-romana nos ha dado lecciones imperecederas sobre la materia; recuérdense por ejemplo, a título de muestra, las varias consideraciones dedicas por Tito Livio a la falange romana, donde tantas veces relaciona su organización con su eficacia.

de medios o de fines. Lo importante es, junto a la naturaleza total y absolutamente *política* de aquéllos y éstos, salvo en la apelación final a la virtud moral, la intransigencia que demuestra ante cualquier organización diferente a la impuesta por él. Las lacras que marcarían irreparablemente al Estado en su ausencia confirman su apuesta. ¿En qué consisten? Por ejemplo: ¿qué ocurriría en un reino sin semejante Concejo de Hacienda? ¿O sin el de Guerra, Mantenimiento, Leyes o Mercedes?[39]

Resumamos los efectos conjuntos de tan nefanda ausencia, para detenernos a continuación únicamente en la del Concejo de Guerra:[40] pobreza para el príncipe y subdesarrollo para el país; floración de pasiones egoístas en la élite dirigente que amordazan sus principios y su interés por el bien común y la incapacita para distinguir al amigo del enemigo, vasallos por igual del interés personal; y, con ello, más guerras inútiles que aumentarán el caudal de la penuria y más sufrimientos gratuitos que generarán éxtasis de dolor; anarquía creciente, que dará pie a la aparición en la escena de sus ociosos y violentos caballeros: nuevos abusos, disputas, altercados, división social hasta la formación de banderías, y un proliferar de lça violencia en general que, al atemorizar al justo y virtuoso, al prestigiar el partidismo, el nepotismo, al farsante, al incapaz, al malvado, etc., frente al individuo de mérito, generan una ola de desconfianza entre la población que la aleja del príncipe y llega a sacudir los cimientos del orden, así como a preparar el clímax de todos esos episodios: el estallido de la guerra civil.[41]

En ese cuadro de la disolución del Estado hay que sumar la parte debida a los efectos de la ausencia del Concejo de Guerra, que si hemos separado de los demás es debido al especial poder garantizado con su presencia. Veamos aquéllos y éste. Dice Furió:

> En el Principado do no hai un tal Concejo, ierra el Príncipe en quantas cosas emprende militares, muévelas sin tiempo ni sazón, no las sabe guiar, ni menos acabar, todo cuelga de la *fortuna*; en el vencer es sobervio, *ni sabe usar* de la victoria.

Hasta ahí los efectos; veamos ahora el *poder*:

> (…) Donosa cosa es oír los paresceres i porradas, por dezir mejor, que los hombres necios echan en este caso. Unos se quexan de la *fortuna*; i ellos no veen que *la fortuna mui ruin lugar tiene donde está la prudencia*. Otros dizen que Dios es servido de hazerlo assí; *io no entro en el poder de Dios*, pero sé bien dezir, i digo con San Pablo, si son ellos secretarios de Dios, o si han recibido cartas dello firmadas de mano de la Trinidad, con que se aseguren que assí sea,

39. Sobre los otros dos no se pronuncia.
40. No se trata sólo de ahorrar esfuerzos con semejante proceder; éste resulta igualmente legítimo dado el parcial encabalgamiento de efectos que inevitablemente se produce en ausencia de ciertos Concejos.
41. Hemos compendiado ideas expuestas entre las páginas 18 y 24.

> como dizen. Otros dizen que nuestros *pecados* lo causan; i esto es mui gran verdad, porque *los ierros i faltas del Príncipe, i de sus ruines Consejeros*, son pecados que nos acarrean la perdición nuestra i suia.[42]

Pedimos disculpas al lector por la extensión de la cita, que se ha debido al hecho de no haber nada desperdiciable en ella. En la primera parte de la misma, la concerniente a los *efectos*, se percibe claramente que éstos se condensan en el grado insoportable de incertidumbre que introducirían en el ámbito, nada menos, de la defensa de un reino, el ámbito militar, que es también el medio con el que se procura su engrandecimiento o con el castiga actos de rebeldía en grado de suponer una amenaza para el Estado. Con todo, conviene no perder igualmente de vista hasta qué punto dicha ausencia no sólo incapacita al príncipe para la planificación de la batalla, sino que, además, en el improbable caso de victoria, le enajena la grandeza que debe acompañar al vencedor, principal responsable de obtener una paz digna o, en su defecto, de proceder a la reorientación o incluso el cese de las hostilidades.[43] El vencedor, pues, no sabrá ganar la paz.

La segunda parte de la cita, la concerniente al *poder*, es realmente iluminadora. La conversión del *buen Príncipe* en tirano, el cambio que, en definitiva, está teniendo lugar merced a la ausencia aludida, es explicada por la cohorte del ex príncipe ahora tirano o por la fortuna, o por voluntad divina o, sin salir del ámbito teológico en el que de repente hemos caído, como castigo divino al conjunto del pueblo por sus pecados, lo que de suyo es significativo en relación a la justicia divina en la tierra, donde pagan justos por pecadores, y quién sabe si un anticipo de la del cielo.

Advirtamos en primer lugar que reaparece el término *fortuna* como agente, y explicación, del cambio de régimen sobrevenido con el cambio de talante en la persona del gobernante. Por si alguien creía que en su anterior aparición se trataba de un actor puntual que podría cambiar con un golpe de suerte, ahora la vemos en todo su poder como ámbito humano —un conjunto más o menos informe de decisiones y acciones posibles bajo el mando de otras voluntades capacitadas de contrarrestar la del Príncipe de otro Estado o de oponerle tal resistencia pasiva, es decir, desorganizada, como para impedir la realización de la de aquél— sustraído a la acción del príncipe y en grado de determinarla. Es ya, en suma, la fortuna de Maquiavelo, que tiene en Furió por enemigo mortal al mismo de aquél: la *virtù* o prudencia, esto es, el conjunto de decisiones y acciones personales e institucionales[44] que ponen en práctica las reglas del saber político.

42. *Op. cit.*, p. 20. Cursivas mías.
43. En los *Remedios*, la propuesta de perdón a los Países Bajos sería un buen documento histórico de este modo de pensar; y si bien allí no hubo victoria sobre el rebelde, la medida valdría para el *fuerte* frente al débil, al menos en términos militares.
44. De éstas sobre todo en Furió: de aquéllas en Maquiavelo (reglas que, en ambos autores, incluyen acciones sociales).

Por otra parte, a la inmanencia de la acción prudente se halla ligada la sarcástica argumentación contras las explicaciones trascendentes del cambio acaecido en el régimen. Dios parece haberse hecho el distraído ante las pretensiones de los acólitos del neo tirano de cifrar en su voluntad la reconversión política y moral de su amo, y los ha dejado *sin papeles*, esto es, sin el certificado de su voluntad, lo que hará tan difícil creerlos como fácil mofarse de ellos. Y, de otro lado, es difícil apreciar en un creyente *pecados* tan laicos como los denunciados. Más aún: al reconocer la transustanciación del error del príncipe en *pecado*, en un contexto que es ya histórico y, en concreto, concerniente a la monarquía hispana, la crítica de Furió al monarca y su corte casi alcanza el nivel de la abjuración de la obediencia debida a semejante círculo de trogloditas e incompetentes: además de malvados, hipócritas, egoístas, avaros, ambiciosos y demás lindezas que reaparecerán más tarde, cuando la condena de los enemigos de sus ideas sea aún más explícita y perfectamente reconocibles el nombre y el rostro de quienes la encarnan.[45]

Así pues, eliminar la fortuna, vale decir, crear las condiciones para el ejercicio de la acción política prudente —en la medida que ello es posible en el ámbito de los asuntos humanos—, compendia el significado de la contribución política del Concejo al orden estatal, y si añadimos la dura y documentada crítica a la política actual española inherente al conjunto de la argumentación redondearíamos entonces el cuadro donde la organización política despliega todo su poder. Ahí se resume el esfuerzo de Furió por racionalizar la política[46] al fijarle nuevos y más terrenales fines, idear nuevos medios a los que acoplarlos, y anclar la nueva lógica en la realidad al salvaguardarla con un ideario filosófico universalista, laico, inmanente y empírico. La *humanización* del mundo humano que del todo deriva, aunque lastrada en algún punto por la moralidad, es digna de considerarse ahijada intelectual de la llevada a cabo algunas décadas antes por Maquiavelo.

El triunfo de la *virtù*, o prudencia, sobre la fortuna y la humanización que de ello resulta emparenta, pues, a Furió con el genial *Segretario Fiorentino*, como también el absolutismo atemperado que caracteriza su concepción de la política. Pondremos fin a nuestro trabajo esbozando las relaciones entre ambos. Acabamos de enumerar los rasgos comunes de mayor relevancia; ahora, sin ánimo alguno de exhaustividad, insistiremos en las diferencias, comenzando por la que anida en el interior de su teoría absolutista de la política, que en Maquiavelo se centra en la persona individual del Príncipe, siendo por tanto de índole claramente monárquica (y más consecuentemente propensa a la tiranía), en tanto Furió lo hace en la persona colectiva del Concejo, que supone la *institucionalizada* tentación *aristocrática* del principado; ello afecta a los límites que atemperan el absolutismo, situados por Maquiavelo en el ejercicio del poder y por Furió en la naturaleza del mismo.[47]

45. *Ibidem*, p. 24-25 y 55 s.
46. Esfuerzo que entraña la reorientación general de la política española, insistimos.
47. El príncipe maquiaveliano no debe ser ni odiado ni despreciado; al sujeto político de Furió, merced a las cualidades que lo exornan, no le cabe *ser* tiránico.

Tampoco el Consejero maquiaveliano se parece mucho al de Furió, horneado con arreglo a las directrices de un manual humanista al uso al que le hubieran arrancado el capítulo de las armas y difuminado algunos epígrafes sobre las letras. Maquiavelo le pide mérito —la prueba material de su capacidad— y lealtad, y con ello le basta y sobra. Furió con eso apenas si ha empezado a preparar la materia. Ahora bien, Maquiavelo no tardaría en burlarse de semejante príncipe *in nuce*.[48] Si él fuera príncipe y tuviera que contratar al *aspirante*[49] a consejero Furió, que se le ofrece tan floreado de cualidades, le espetaría sin más: ¿son todas ellas necesarias, es decir, componen un *sistema* de atributos en el que la ausencia de uno anula la acción de los demás? Y al sí del aspirante, el avezado maestro le habría preguntado qué habría hecho con un gran hombre que *sólo* reuniera catorce de ellas (o menos): con un gran hombre como él, quizá privado de elocuencia, pero un lince de las finanzas: ¿lo habría rechazado o admitido? La probable excepción afirmativa, con todo, no habría podido evitar la formulación de una interrogante más delicada todavía: ¿por qué las *mismas* cualidades para tareas políticas tan diferentes? ¿No se basaba la división del Concejo en siete en la especificidad de cada una de las dimensiones del poder? ¿Por qué entonces el consejero de un consejo ha de ser trasvasable sin más a otro? ¿No introduce esta apriorística capacitación universal una cesura entre sus cualidades y sus quehaceres? ¿Y por qué, insistiría de nuevo el príncipe ante su candidato, tendría que ser, él y todos sus colegas, bueno y justo, etc.? ¿No se nos había dicho al principio que la *bondad* del príncipe equivalía a aptitud para el cargo: y por qué no ha de valer para el consejero lo que vale para su señor? La inmanencia de la política, en fin, no ha salido indemne de sus relaciones con la moral.

Maquiavelo, como Furió, es plenamente consciente de la fuerza de la organización; por no entrar en territorio más accidentado, basta recordar sus consideraciones acerca del *ejército* mercenario o las relativas al auxiliar para constatarlo. Pero es en el interior de este ámbito donde mayor es la distancia entre ambos pensadores. De hecho, el poder de la organización de Furió revoluciona la establecida por Maquiavelo, cuyo príncipe nuevo era un héroe singular siempre, ya accediese al trono mediante su *virtù* o mediante la fortuna, porque conservarlo requería en ambos casos de acciones extraordinarias de significación trascendental para el mundo político y humano en general.[50] Su dominación era una epopeya que el tiempo iba llenando de gestas sin cuento, que van desde el pleno y desprejuiciado conocimiento de la naturaleza humana, pasando por el desafío que supone salir airoso en batallas con dos lógicas en conflicto —las respectivas necesidades de la naturaleza humana y de la política,

48. Y, como tal, otra demostración de la inutilidad del proceso educativo, pues ha llegado a ser un cuasi príncipe habiendo pasado su vida sin relación directa con el trono.
49. Véase la *Petición a Felipe II*, *op. cit.*, p. 91-95.
50. Lógicamente, el primero tenía *más* virtud que el segundo, pero la del segundo era *mayor* que la del primero, especialmente cuando el afortunado era un simple *privado* devenido príncipe.

enfrentadas ocasionalmente entre sí como el dios de dos religiones monoteístas—, o en otras con dos intereses políticos hostiles; saber individuar el momento de tomar el poder y emprender la reforma, formar un ejército leal en un pueblo leal; manejar con arte el uso de la crueldad para que destile sus efectos favorables sobre él y perniciosos contra quienes la usa, etc., etc. Una epopeya cuyo resultado era el de sacar el mundo humano del mundo natural, el de proclamar el triunfo del arte sobre la naturaleza volviéndolo inmortal, el de producir efectos mágicos en cuanto desprendidos de sus causas *ordinarias*, etc.: todo eso que cabía en la palabra *innovar*.

La organización del Estado de Furió no conoce ninguno de esos heroísmos. O mejor: ése es su poder. La organización de Furió, en efecto, absorbe la mayor parte de la energía de la *virtù* prescindiendo del héroe que la ejercía, y ésa es su peculiar heroicidad. Un príncipe dinástico como es el suyo, pero rigiendo un Estado cortado por patrones racionales ausentes en el pespunteado en el capítulo II de *El Príncipe* por Maquiavelo, constituye la directa negación de un príncipe que necesita ser virtuoso para acceder al trono; la máquina del tiempo, por sí sola, no cancela las contradicciones que acompañan al ejercicio del poder que enfrentan a la política con la antropología y la dividen por sus intereses, pero sí recorta sus aristas para hacerlo todo más llevadero: cosa posible cuando, a su lado, o mejor, *dentro* de él, hay una institución que ha neutralizado al máximo posible la acción de la fortuna, permitiendo a la —nueva— prudencia (virtud menos heroica ahora, pero igual de eficaz, si no más) ejercer su oficio y sobrevivir a su grandeza. No sólo se esfuma aquí buena parte del heroísmo de la *virtù* del príncipe maquiaveliano a la hora de conservar el Estado: mucho más importante es que ello ha ocurrido porque se ha esfumado su necesidad.

Que el poder de la organización haya debilitado el de la *virtù* aun absorbiéndola en su seno, que la dinastía y la institución hayan acabado con el héroe preservando su heroísmo, es causa de nuevas diferencias, y de que la teoría de Furió se conceda lujos dañinos, como el del *regreso* al pasado desde el futuro. El primero de ellos, tan en boga en la época como en todas las épocas, lo constituye el rechazo de la novedad,[51] por su capacidad de hacer del cambio un hecho normal, o incluso natural, y de conservarlo en su idea; y, en definitiva, por su capacidad de hacer del hombre un sujeto potencialmente revolucionario aun desechando la revolución.

El segundo, al que tuvimos ya ocasión de aludir, que le retrotrae al menos hasta Sócrates y Platón, es la nueva acepción —intelectual en vez de voluntarista— del mal que aquí entra en juego, capital, como es obvio, para las relaciones entre ética y política. Furió no sólo reconoce la existencia del mal y sus reales efectos perniciosos para la vida pública, y de ahí que imponga a su príncipe la doble tarea de meditar sosegadamente a quién elige y de vigilarlo una vez elegido, por si la vista del poder le nubla su ojo moral; no sólo considera que

51. Cfr. *op. cit.*, p. 119.

«*todos* los hombres somos de tan mala casta que, pudiendo hazer a nuestra posta, no dexamos de vengarnos; i teniendo el govierno en nuestras manos, lo haremos so color de justicia, tomando vengança particular con armas públicas», es decir, todos resentidos, hipócritas y prepotentes potenciales a la búsqueda de la ocasión en la que demostrarlo, y de ahí, nuevamente, la urgencia de educación y control, de los gobernantes principalmente.

No sólo cree eso, decimos, si bien luego actúa como si no lo creyera. Afirma igualmente la universalidad del mal y la universalidad del bien, una característica humana desplegada en todo tiempo y lugar. Pero en ello difiere sustancialmente de Maquiavelo, no porque éste niegue cualquiera de los dos atributos como característicos de la naturaleza humana, sino por el modo de concebirlos. Furió sostiene que los buenos *y* los malos existen y han existido por doquier, conviviendo unas veces más amablemente que otras; Maquiavelo, en cambio, sostiene que todos, por doquier, somos *a un tiempo* buenos y malos, conviviendo con nosotros mismos unas veces más amablemente que otras.

Se trata de una diferencia radical, porque Furió puede permitirse aquí el dudoso lujo de no obligar a su príncipe «a ser no bueno», algo preceptivo en Maquiavelo, sino creer que el magnetismo personal consustancial al *buen* príncipe —aquí ya definitivamente príncipe *bueno* también, frente a lo que se nos aseguró en la «Dedicatoria» de su texto—, irradiará más allá de la corte, por el entero espacio social, produciendo una fuerte y contagiosa mímesis en la sociedad.[52] Es esa ingenua creencia la que debilita el poder de la organización cuasi *impersonal* de Furió frente a la personal del genial pensador florentino, porque al confiar en la fuerza de la mímesis como factor neutralizador del mal no sólo debilita las defensas del Estado y la seguridad futura de sus miembros frente a las poderosas manifestaciones del mismo, que pronto aprovecharán ese resquicio para hacer su política, sino que hurta una parcela de su inmanencia a la política al no desprenderse de la moral ni en caso de necesidad, y otra de secularización a su pensamiento al no desvincularlo por entero de la religión.[53]

52. *Ibidem*, p. 81. La idea, aunque nacida durante los tiempos en los que la Edad Media se hacía renacentista, y amamantada por la hueste Humanista, según enseñara Castiglione, pervivirá durante siglos, pues todavía en el siglo XVIII Voltaire, al exaltar las normas cívico-políticas de Confucio, recuerda ésta: «Bajo los buenos reyes Yao y Xu los chinos fueron buenos; bajo los malos reyes Kie y Chu fueron malos» (cfr. su *Dictionnaire Philosophique*, voz «Philosophie»). El pueblo, se ve, es una simple marioneta en manos del titiritero.
53. En realidad, ese dualismo es típico de la época que nos ocupa, en el que las políticas, en transición, tienen un pie en el mundo moral y otro en el político de la razón de Estado, y de las que el ejemplo más conocido sea quizá el de Justo Lipsio (*Políticas* [1589], Madrid: Tecnos, 1997).